سلسله درسگفتارهای

مسأله شر

استاد مصطفی ملکیان

جلسه چهارم -۷۲/۱۲/۱۸

مروری بر مباحث گذشته

دو تقریر در باب اینکه شر امری معدوم است، بیان کردیم. تقریر اوّل از آئین هندو بود و تقریر دوم از نحله‌ی معرفت مسیحی بود.

بررسی إشکال دوم از جلسه‌ی پیشین

ارجاع همه چیز به انسانِ گناه‌کار

نکته‌ای را ناتمام گذاشتیم و آن این بود که چرا من چنان انتخاب شده‌ام که نقش بد را بازی کنم؟ به تعبیر دیگری، خودِ این نقش‌ها را کس دیگری به عهده من گذاشته است و گناه کردن و گناه نکردن را من انتخاب نکرده‌ام.

پیش‌فرض‌های إشکال دوم

یک:اختیار و آزادی اراده‌ی انسان

این قول وقتی تمام است که اثبات مختار بودن انسان‌ها نشده باشد، اگر اثبات شود که انسان‌ها مختار هستند و هیچ‌گونه مجبوریت و اکراهی و اضطراری بر آن‌ها حاکم نیست، آزاد هستند و هر چه را بخواهند خودشان انتخاب می‌کنند، طبعاً این إشکال مرتفع خواهد شد. یعنی می‌گوییم: گناه نتیجه‌ی انتخابِ خود شخص بوده است.

دلایل پیش فرض اختیار

در اینجا دو نکته وجود دارد: نکته اوّل اینکه اثبات اختیار انسان ،آن هم اختیاری تمام عیار که این إشکال را رفع بکند، اگر مُحال نباشد، کار مشکلی است؛ یعنی اختیاری که بشود به انسان گفت: «هر چه را انتخاب کرده‌ای، خودت انتخاب کرده‌ای و هیچ کسی برای تو هیچ چیزی انتخاب نکرده است». بحث جبر و اختیار یکی از مشکل‌ترین مسائل فلسفه، کلام و فلسفه‌ی اخلاق است.

دلیل قدما

قدما ادلُّ الدلیلی که برای اختیار می‌آوردند، وجدانیات خود ما بوده است.به تعبیر مولانا، می‌گفتند:

اینکه گویی این کنم یا آن کنم/ این دلیل اختیار است ای صنم.

همین که خودتان به خودتان رجوع می‌کنید و می‌گویید این کار را می‌کنم یا آن کار را می‌کنم، خود دلیل اختیار است.

نقد دلیل قدما

این دلیل، دلیل محکمی نیست. اینکه انسان سبک و سنگین کند و بالاخره تصمیم می‌گیرد، دلالت نمی‌کند که کار آزادانه باشد.

نقد «جان استورات میل»

«جان استورات میل» در این باره سخن دقیقی دارد و می‌گوید شما ترازویی را در نظر بگیرید که دو کفّه‌ی آن در مقابل هم ایستاده‌اند.او می‌گوید اگر شما بیایید و در یکی از کفّه‌ها یک وزنه‌ی ۵۰ کیلویی بگذارید و در یکی یک وزنه‌ی ۵ گرمی بگذارید؛ یعنی دو وزنه‌ای بگذارید که تفاوت فاحشی با هم داشته باشند، می‌بینید که کفّه‌ای که در آن وزنه‌ی ۵۰ کیلویی گذاشته‌اید، سریعاً پایین می‌آید و آن کفّه‌ی دیگر هم سریعاً بالا می‌رود؛ اما بیایید و در یکی از این‌ها ۵۰ کیلو بگذارید و در یکی ۴۹ کیلو و نیم بگذارید؛ یعنی خیلی وزن‌ها را نزدیک به هم انتخاب کنید، می‌بینید یک مدتی کفّه‌ها بالا و پایین می‌روند و سرانجام بعد از مدتی آن که ۵۰ کیلوگرم است پایین می‌رود و وزنه‌ی ۴۹/۵ کیلوگرم بالا می‌ایستد. این ترازو که دو کفّه‌اش مدت مدیدی بالا و پایین می‌روند تا بالاخره قرار بگیرند و یکی بالا بایستد و یکی پایین، در تمام این مدت این دو کفّه مجبور بوده‌اند؛ ولی با این همه بالا و پایین می‌کردند. ترازو مجبور بود که کفّه‌ی سنگینش پایین بایستد و کفّه‌ی سبکش بالا بایستد، با اینکه کفّه‌ی دارای وزنِ بیش‌تر مجبور است که پایین بایستد و آن که کفّه‌اش دارای وزن کم‌تر است، مجبور است بالا بایستد؛ ولی با این همه، بعد از مدتی بالا و پایین رفتن این کار به انجام می‌رسد. میل می‌گوید نکند ما انسان‌ها هم مثل ترازو باشیم: از اوّل بناست که من این ناهار را ظهر بخورم، حالا فکر می‌کنم که خوردنش چه محاسنی دارد و نخوردنش چه معایبی دارد و سبک و سنگین می‌کنم و ... تمام این حساب‌ها را که می‌کنم مثل بالا و پایین رفتن‌های ترازو است، ولی بالاخره قرار است که من غذایم را بخورم و می‌خورم یا بالاخره قرار است که نخورم و نمی‌خورم. پس همان‌طور که بالا و پایین رفتن دو کفّه‌ی ترازو دلالت بر آزاد بودن آن‌ها نمی‌کند، چرا نوسان کردن ما دلالت بر آزاد بودن ما بکند؟ چه بسا ما هم مثل آن دو کفّه مدام داریم نوسان می‌کنیم، فواید و مضار را سبک و سنگین می‌کنیم و بالاخره پایین یا بالاتر قرار می‌گیریم. پس نفس اینکه کار بعد از تأمّلاتی صورت می‌گیرد، چیزی را نمی‌تواند اثبات کند.

مثال هیپنوتیزم

از سوی دیگر و به دلیل دیگری هم سخن قدما نیست: اگر کسی را در حالت هیپنوتیزم فرو ببرید و به او القا کنید که ساعت مثلاً ۵ بعد از ظهر برو کتت را دربیاور و کت دیگری بپوش، بعد از اینکه از هیپنوتیزم بیرون می‌آید، ساعت ۵ بعد از ظهر همین کار را می‌کند. اگر شما به او بگویید چرا این‌کار را کردی؟ می‌گوید دلم می‌خواست، به‌نظر خودش این‌کار را کاملاً آزادانه انجام داده است؛ ولی ما که شاهد آن حالت به هیپنتیزم بردن او بوده‌ایم، خبر داریم که در واقع فرمان شخص به خواب‌برنده را اجرا کرده‌است. این شخص هر چه به خودش رجوع می‌کند، می‌بیند واقعاً آزادانه این‌کار را کرده است؛ اما به‌نظر دقّی، من و تو می‌دانیم که ایشان واقعاً آلت دست شخصی است که او را به خواب برده است. نکند که ما هم همین طور باشیم؟ صرف اینکه وقتی به خودمان رجوع می‌کنیم می‌بینیم آزادانه تصمیم گرفته‌ایم عملی را انجام دهیم، ولو صادقانه هم سخن بگوییم و واقعاً در رجوع به خودمان هیچ‌گونه اکراه و اجباری در خودمان نمی‌بینیم، ولی شاید وضع ما هم وضع آن شخصی باشد که به خواب رفته بود و هیچ توجه نداشت که در خواب به او چیزهایی القا شده است. تمام این سخن در باب یکی از ادله‌ای بود که قدما برای اثبات اختیار می‌آوردند. امروزه این سخن قدما پذیرفتنی نیست. واقعیت این است که با پیشرفت علم روانشناسی و پیدایش روان‌کاوی، این نوع سخن گفتن مقداری ساده لوحانه جلوه می‌کند.

بازگشت به إشکال اوّل

اوّلین اشکالی که به این دفاع می‌کردیم این بود که این دفاع یک اختیار مطلق وسیعی را لازم دارد. به‌نظر می‌آید نمی‌توان این اختیار مطلق را به سادگی اثبات کرد؛ اختیار این که من گناه‌کار بودن خودم را خودم انتخاب کرده‌ام و کسی بر دوش من نگذاشته است.

دو:إشکال به اصل مختار بودن

اگر کسی اشکال را به این صورت مطرح کند که ما به اختیار خودمان گناه کردن و گناه نکردن را انتخاب می‌کنیم؛ ولی ما اعتراضی داریم و آن اینکه چرا ما را مختار آفریدید تا به اختیار خود گناه کنیم؟ در اشکال اوّل قبول نمی‌کردیم که خدا ما را مختار آفریده است و در اشکال دوم می‌گوییم تو ما را مختار آفریدی ولی چرا ما را مختار آفریدی؟ با توجه با این‌که می‌دانستی وقتی انسان را مختار می‌آفرینی گناه می‌کند، چرا ما را مختار آفریدی تا گناه کنیم؟ می‌توانستی به ما اختیار ندهی تا گناه نکنیم. این إشکال جواب دارد که ما بعداً به آن می‌پردازیم.

مروری بر قول اوّل و دوم در باب شر

پس قول اوّل در باب شر این بود که شر وجود دارد؛ اما امری است عدمی و امر عدمی هم خالق ندارد، قول دوم این بود که شر امر عدمی نیست، بلکه معدوم است و وجود ندارد.

قول سوم در باب مسأله‌ی شر

بیش‌تر بودن مجموع خیرات جهان از مجموع شرور جهان

این قول می‌گوید مجموع خیرات جهان از مجموع شرور جهان بیش‌تر است.این قول معمولاً به «ارسطو» نسبت داده می‌شود و می‌گویند «ارسطو» برای اوّلین بار این قول را اتخاذ کرده است. واقعیتش این است که هر کتابی را در فلسفه دین، کلام و فلسفه‌ی ما بعد الطبیعه ببینید، در می‌یابید که این قول را به «ارسطو» نسبت می‌دهند؛ ولی من در کتاب‌های «ارسطو» این قول را نیافته‌ام.

بیان تفصیلی قول سوم

فروض متصور درباره‌ی جهان هستی

این قول می‌گوید جهان هستی به حصر عقلی به پنج گونه بیش‌تر قابل تصور نیست:

۱. جهانی که خیر مطلق باشد، یعنی در آن هیچ شرّی نباشد،

۲. جهانی که خیر آن بیش‌تر از شر باشد،

۳. جهانی که خیر آن، مساوی با شر آن باشد،

۴. جهانی که خیر آن کم‌تر از شر آن باشد،

۵. جهانی که شرّ مطلق باشد، یعنی در آن هیچ خیری نباشد.

بررسی فروض متصور

فرض اوّل، خیر مطلق

ایشان می‌گوید: حالت اوّل یعنی جهانی را که خیر مطلق باشد، خدا آفریده است و آن هم جهان مجرّدات است؛ یعنی جهانی که خدا و فرشتگان در آن ساکنند. از این جهان هیچ شرّی بر نمی‌خیزد.

فرض دوم، خیر غالب

جهان دوم، جهان طبیعت است که این را هم خدا آفریده است. اینکه گفته می‌شود مجموع خیرات جهان از مجموع شرور جهان بیش‌تر است، در واقع جهان طبیعت را دارد می‌گوید.توجه داشته باشید که در اینجا اگر جهان هستی هم مراد باشد، باز هم این سخن، سخن درستی است؛ چون جهان هستی مجموع جهان طبیعت و مجموع مجرّدات است. جهان طبیعت که به تنهایی خیراتش بیش‌تر از شرورش است و جهان مجردات هم که فقط خیر در آن است پس اگر آن هم مراد بود، باز مشکلی نداشت.

فرض سوم، خیر و شرّ مساوی

جهانی را که خیر و شر آن با هم مساوی باشد، خدا می‌آفریند یا خیر؟ ایشان می‌گوید این‌چنین جهانی را هم خدا نمی‌آفریند، چون این نوع آفرینش با حکمت الهی منافات دارد. فرض کنید پودری وجود داشته باشد که خاصیّت ضد نمک داشته باشد؛ یعنی همین‌طور که وقتی نمک را به غذا اضافه می‌کنیم، شور می‌شود، یک ماده‌ای وجود داشته باشد که وقتی یک قاشق از آن را در غذا می‌ریزیم، شوری غذا را کم کند. شما در نظر بگیرید که من با این دستم یک قاشق نمک بریزم و با آن دستم درست به همان اندازه از آن پودر ضد شوری بریزم. این‌کار چه فایده ای دارد؟ این دو عنصر یکدیگر را خنثی می‌کنند و این‌کار با حکمت منافات دارد. مثل این است که به دست خودش یک کارد به بدنش بکشد، ولی فوری جای زخم را جراحی کند.

فرض چهارم، شرّ غالب

جهان چهارم هم نمی‌تواند آفریده شود و با خیرخواهی خدا منافات دارد.

فرض پنجم، شرّ مطلق

ایشان می‌گوید جهانی که شرّ مطلق باشد، خدا نمی‌آفریند. چون آفریدن چنین جهانی با خیرخواهی خدا منافات دارد.

جهان‌های مخلوق

پس دو جهان آفریده شد، یکی جهان مجردات که خیر مطلق است و یکی جهان طبیعت که خیرش بیش‌تر از شرّش می‌باشد و بنابراین مجموعه‌ی جهان هستی شرّش از خیرش کم‌تر است.

اثبات خیرخواهی خدا

بنابراین شما اگر شرّی در جهان دیدید، حق ندارید به خیرخواهی خدا شک کنید؛ زیرا وقتی مجازید به خیرخواهی خدا شک کنید که روی هم رفته شرور از خیرات بیش‌تر باشند؛ اما وقتی شرور از خیرات کم‌ترند، نمی‌توان به خیرخواهی خدا شک کرد، بنابراین خدا خیرخواه است. هر موجودی که چیزی بسازد که خیرش بیش‌تر از شرّش باشد، باید گفت آن موجود خیرخواه است.

إشکالات قول سوم

این استدلال به این صورت تمام نیست. چون به فرضِ قبول هم، مشکل دیگری پدید می‌آید که ما را به راه حل چهارم می‌کشاند.[1]

إشکال اوّل

ادعای بی‌دلیل

اوّل اشکالی که به این قول وارد می‌شود، این است که این مطلب که فرمودید به حصر عقلی است درست است و اینکه فرمودید جهان سوم و چهارم را خدا با آن اوصاف نمی‌تواند بیافریند این هم درست است؛ ولی اشکال این است که از کجا می‌فهمید که عالم مجرّدات خیر مطلق است؟ دلیل شما چیست ؟

إشکال دوم

امتناع فهم خیر بیش‌تر جهان طبیعت

دوم این که از کجا می‌گویید جهان طبیعت خیرش از شرّش بیش‌تر است؟ فهم این‌که جهان طبیعت خیرش از شرّش بیش‌تر است، دو مشکل عمده دارد :

---

[1]- نظریه‌ی متفکران ما در باب مسأله شر، تلفیقی است از قول اوّل و سوم. ولی آیا جمع این دو قول قابل دفاع است؟ چگونه از یک طرف می‌توان گفت که شر امری است عدمی، در عین حال که مجموعه خیرات جهان، بیش‌تر از شرور آن است؟ آقای «عابدی شاهرودی» در شماره‌ی ۴۹ «کیهان اندیشه» به این مطلب پاسخی داده‌اند که قانع کننده نیست، چرا که کسی که قائل به قول سوم باشد، باید شر را امر وجودی بداند، نمی‌شود گفت چون امر عدمی موجود است، پس می‌توان آن را با سایر موجودات سنجید. چون صرف اینکه چیزی موجود است، اجازه مقایسه نمی‌دهد. مثلاً سفیدی برف را نمی‌توان با بلندی ساختمان مقایسه کرد، یا هوش فردی را با شفافیت شیشه مقایسه کرد که کدام‌یک بیش‌تر هستند. نکته‌ای که باید به آن توجه نمود این است که همه چیز در جهان قابل شمارش نیست، فقط امور ماهوی را می‌توان برشمرد و اگر شر امر عدمی باشد و انتزاعی، قابل شمارش نیست. بنابراین نمی‌توان گفت که چون شر امری است موجود، ولو عدمی هم باشد، از لحاظ کمّی بیش‌تر از خیرات است.

اوّل، عدم احاطه‌ی علمی نسبت به جهان

اگر کسی بخواهد ادعا کند خیر چیزی بیش‌تر از شرّ آن چیز است، باید بر آن اشراف داشته باشد؛ به این صورت که از لحظه‌ی به وجود آمدن آن تا لحظه‌ی آخر در منظر و دیدِ او باشد و بگوید من هر چه در این موجود دقت کردم، دیدم از اوّل عمر تا آخر عمرش، مجموعه خیراتی که از آن صادر شد از مجموعه شروری که از آن صادر شد، بیش‌تر شد. می‌توان زندگی یک جوجه را از لحظه‌ی بیرون آمدن از تخم تا لحظه‌ی مرگ مورد مداقّه قرار داد و چون از بدو لحظه‌ی وجود تا آخرین لحظه زیر نظر است، می‌توان گفت در این قلمرو، مجموعه خیراتی که از او صادر شد از مجموعه شرورش بیش‌تر بود؛ زیرا از لحظه‌ی اوّل تا لحظه‌ی آخرِ هستی این موجود، نظارت و مداقّه صورت گرفته است و بنابراین می‌توان چنین قضاوتی کرد. ولی آیا به جهان هستی هم چنین احاطه‌ای داریم؟ آیا در باب جهان طبیعت می‌توان چنین گفت؟ ما چه خبر داریم که از لحظه‌ی اوّل که جهان طبیعت پدید آمده است تا لحظه آخری که از بین خواهد رفت، مجموعه‌ی خیراتش از مجموعه شرورش بیش‌تر خواهد شد؟ آن جوجه را چون احاطه‌ی کامل به وجود او داشتیم می‌توانستیم درباره‌ی خیر و شرش اظهار نظر کنیم، ولی در باب جهان طبیعت چگونه می‌توانیم اظهار نظر کنیم؟ به تعبیر مولانا:

پشّه کی داند که این باغ از کی است؟ / کاو بهاران زاد و مرگش در دی است،

کِرم کاندر چوب زائیده است حال / کی بداند چوب را وقت نهال؟

دوم، نادرستی سنجش در جهت کمّی و کیفی

خیر و شر فقط امر کمّی نیستند که بتوان چنین مقایسه‌ای کرد و چنان نتیجه‌ای هم گرفت؛ خیر و شر هم بُعد کمّی دارند و هم بُعد کیفی.فرض کنید انسانی در این‌جا خمیازه کشید، شما تا چه بُردی می‌توانید این خمیازه را به حساب خیرات و شرورش بگذارید؟ یا فرض کنید الآن یک پلک چشمم را به‌هم زدم، شما چگونه می‌فهمید که این پلک به هم زدنِ من خیری از آن صادر شد یا شر؟ این خمیازه کشیدن ممکن است اثری در دیگری گذاشته باشد و این اثر به موجود دیگری منتقل شده باشد. ما تا کجا می‌باید آثار این کار را دنبال کنیم؟ تا کجا باید اثرات را محاسبه کرد و از کجا به بعد را نباید محاسبه کرد؟ این اثرات چه در ناحیه‌ی خیر باشند و چه در ناحیه‌ی شر، فرق نمی‌کند. هیچ دانسته نیست وقتی گنجشکی به دانه‌ای منقاری می‌زند، اثرات این‌کار تا کجاست؟ اثرات یک فعل، خواه خیر و خواه شر، تا کجا قابل تعقیب است؟ ما معمولاً یکی دو تا چیز را جزء اثرات حساب می‌کنیم، ولی واقعاً اثرات این‌کار تا کجاست؟ با اینکه اگر یک ریگ را در یک اقیانوس بیاندازید، در اقیانوس هم تأثیر می‌گذارد. به زبان ساده‌تر، خیر و شر را چگونه می‌شود اندازه‌گیری کرد؟ اوّلاً خیر و شر هم بُعد کمّی دارند و هم بُعد کیفی و بُعد کیفی قابل اندازه‌گیری نیست. بُعد کیفی مثل شوری دو غذا، اختلافشان در کیف است و قابل اندازه‌گیری با عدد نیست. تفاوت در زیبابودن یک تابلو نسبت به تابلو دیگر هم کیفی است. خیر و شر تفاوت کیفی دارند؛ یعنی ممکن است وقتی شی‌ای را با شیء دیگر می‌سنجیم، یکی خیرتر یا

شرتر از دیگری باشد، ولی خیرتر و شرتر قابل اندازه‌گیری با عدد نیست، یا وقتی مهارت یک راننده نسبت به راننده دیگر می‌سنجیم، اینجا هم تفاوت‌ها کیفی است. خیر و شر یک بُعدشان تفاوت کیفی است؛ یعنی یک چیزی خیرتر از چیز دیگری است و یک چیزی شرّتر از چیز دیگری است، ولی قابل احصا و اندازه‌گیری عددی نیست. اما در بُعد کمّی هم اشکال وجود دارد و آن اینکه تا کجا می‌خواهید اثرات یک فعل را تعقیب کنید؟ از کجا می‌خواهید دست از تعقیب اثرات بردارید؟ یعنی وقتی من این دایره را این‌جا می‌کشم، اثرات این دایره کشیدن من تا کجاست؟ هر کجا بخواهید این مرز را متوقف کنید خودسرانه است. این دایره روی چشم شما اثر گذاشت و چشم که تأثیر پذیرفت اعصاب هم تأثیر پذیرفت و ... تا کجا باید اثرات این را حساب کرد؟بنابراین هیچ فعلی در جهان نیست که اثراتش متناهی باشد. مائیم که در یک جا خط سیر اثرات فعلی را قیچی می‌کنیم، وگرنه کدام کار در جهان صورت گرفته است که اثرش متناهی باشد؟ هر کدام را تعقیب کنید می‌بینید که باز هم دنباله دارد.بنابراین اوّلاً خیر و شر یک بُعد بسیار مهم کیفی دارند که اصلاً قابل اندازه‌گیری نیست و یک بُعد کمّی دارند که به بی‌نهایت میل می‌کند و شما هر جا تحقیق را متوقف کردید خودسرانه متوقف کرده‌اید. به این دو دلیل بنده عرض می‌کنم چگونه به این نتیجه رسیدید که خیر جهان طبیعت بیش‌تر از شر آن است؟

تلاش برای بازسازی نظریه‌ی سوم و نقد بازسازی

مشکلات فوق کسانی را به این فکر واداشته است که به جای اینکه بگویند جهان هستی ، بگویند هر موجودی از موجودات، طبق حصر عقلی پنج صورت می‌تواند داشته باشد، تا این مشکلات پیش نیاید. این، مشکل را کمی کم می‌کند. به این دلیل که یکی از اشکالاتی که به ذهن می‌آید این است که ابتدا و انتهای جهان طبیعت معلوم نیست تا بفهمیم که خیر و شر بیش‌تر است یا کم‌تر.اما در این حالت می‌شود گفت ابتدا و انتهای فلان موجود خاص معلوم است، می‌توان گفت قابل احاطه‌ی علمی است تا بشود فهمید در کل زندگی فلان موجودِ خاص خیرات بیش‌تری از او صادر شد یا شرّ بیش‌تری از او نشأت گرفته است؛ ولی اشکال اوّل و دوم هم‌چنان وارد است.

اشکال اوّل

عدم احاطه‌ی علمی نسبت به همه‌ی موجودات

اشکال اوّل این بود که مگر شما از مجموعه‌ی عمر جهان طبیعت با خبر هستید که حکم می‌کنید خیرات جهان بیش‌تر از شرور جهان است؟ شما می‌گویید که این إشکال در اینجا وارد نمی‌شود و من از مجموعه عمر این موجود باخبرم و می‌دانم که مجموعه خیرات آن بیش‌تر است از شرّ آن.اما سؤال این است که مگر شما به همه‌ی موجودات این احاطه را دارید؟این قول به این صورت، امر بعضی از موجودات را سهل می‌کند: آن‌هایی که عمرشان از عمر ما آدمیان کم‌تر است و یک انسان می‌تواند ناظر بر کلّ تولّد و از بین رفتنِ آن‌ها باشد، ولی اکثریت موجودات جهان اصلاً این‌گونه نیستند

و محدوده‌ی عمر آن‌ها از محدوده‌ی عمر ما فرامی‌گذرد، مضافاً بر اینکه آن موجودی هم که عمرش به اندازه عمر ماست، مگر ما شبانه روز بالای سرش نشسته‌ایم؟ خیلی از موجودات هستند که عمرشان یک یا دو ماه است و بنابراین اگر می‌خواستیم، می‌شد ناظر آن‌ها باشیم؛ ولی مگر ما می‌خواهیم ناظر آن‌ها باشیم؟پس اشکال اوّل باقی است: خیلی از موجودات می‌آیند و می‌روند و ما شاهد آمدن و رفتن آن‌ها هستیم، ولی دائماً بالای سر آن‌ها ننشسته‌ایم تا ببینیم چه اثراتی از آن‌ها پدید می‌آید.

إشکال دوم

نادرستی سنجش در جهت کمّی و کیفی

اشکال دوم هم به این‌جا وارد است؛ اشکال دوم این بود که خیر و شر هم وجه کمّی دارند و هم وجه کیفی.

إشکال سوم

مشکل استقرا

اشکال سومی هم به این قول به‌طور جداگانه وارد است و آن اینکه، وقتی خیر کلّ جهان طبیعت را بیش از شرّش می‌دانید، استدلالتان استقرائی نخواهد بود؛ اما وقتی گفتید هر موجودی از موجودات جهان خیرش از شرّش بیش‌تر است باید استقرا کنید: هر موجودی را تک تک بررسی کنید و به تعداد موجودات جهان باید استقرا صورت بدهید. با اینکه برای کلّ عالم طبیعت دیگر نباید استقرا صورت بدهیم، چون گویا با یک موجود یک‌پارچه سر و کار داشته‌ایم. اما الان با موجودات مختلفی سر و کار داریم. اگر گفتید هر موجودی خیرش از شرّش بیش‌تر است، باید استقرا[2] روی تک‌تکِ موجودات صورت بگیرد و این استقرا کی صورت گرفته است؟ اصلاً چه زمانی می‌تواند صورت بگیرد؟ پس تبدیل کردن جهان هستی به هر موجودی از موجودات، مشکل را حل نمی‌کند.

إشکال سوم به هر دو تقریر قول سوم:

إشکال به عدم تأمین خیرخواهی خدا

اشکال دیگری هست که قول سوم را به قول چهارم تبدیل می‌کند و آن اینکه فرض می‌کنیم جهان طبیعت یا هر موجودی از موجودات جهان طبیعت خیرشان از شرّشان بیش‌تر باشد و از همه‌ی اشکالات قبلی صرف نظر کردیم. سؤالی پیش می‌آید و آن اینکه چرا موجودی آفریده نشده که اصلاً شر نداشته باشد؟ کسی که می‌تواند خیر مطلق بیافریند و

---

[2]- استقرا در مواردی می‌تواند صورت پذیرد که چیزی مکرراً رخ دهد و اگر چیزی فقط یک بار رخ دهد، نمی‌توان گفت آن را استقرا کرده‌ایم.

قدرت و علم و خیرخواهیش تا آن حد است که او را مجاز می‌دارد که خیر مطلق بیافریند، چرا موجودِ دارای خیرِ بیش‌تر از شر آفریده است؟ چرا اصلاً موجودی نمی‌آفریند که شر در او نباشد؟قائلان به این قول می‌گفتند به این دلیل خدا خیرخواه است که مجموعه‌ی شرور جهان از مجموعه خیرات آن کم‌تر است و مجموعه خیرات آن بیش‌تر از شرور آن است، در این صورت، خدا باز هم خیرخواه است. ما می‌گوییم، اگر خدایی باشد که فقط می‌تواند موجوداتی بیافریند که خیر و شر با هم دارند، وقتی موجوداتی بیآفریند که خیرشان از شرّشان بیش‌تر باشد، این مطلب خیرخواهی او را تأمین می‌کند. چون این خدا خواهد گفت که من نمی‌توانستم موجودی بیافرینم که یکسره خیر مطلق باشد، هر موجودی که می‌خواستم بیافرینم الّا و لابدّ، خیر و شرّش با هم ممزوج بود، حالا خیرخواهی من اقتضا می‌کند که لااقل موجوداتی بیافرینم که خیرشان از شرّشان بیش‌تر باشد. اگر صانعی چنان صانعی باشد، این سخن در بابش صادق است. اما چه می‌گویید در باب خدایی که هم می‌تواند موجوداتی بیافریند که خیر و شرّشان با هم باشد و هم می‌تواند موجوداتی بیافریند که خیر مطلق هستند؟ چنین سازنده‌ای اگر موجودی ساخت که خیر و شرّش با هم است هرچند که خیرش از شرّش بیش‌تر باشد، باز هم خیرخواهیش لطمه می‌بیند. در خطاب به این خدا می‌گویند تو می‌توانستی خیر مطلق بیافرینی، ولی نیافریده‌ای، اگر نمی‌توانستی خیر مطلق بیافرینی همان غلبه‌ی خیر بر شر برای خیرخواهیت کفایت می‌کرد، ولی حالا که می‌توانی خیر مطلق بیافرینی، صِرف غلبه‌ی خیر بر شر کفایت نمی‌کند.

پاسخ اوّل به إشکال سوم و نقد پاسخ

تأمین خیرخواهی خدا با توضیح حقیقت عالم طبیعت

به این اشکال یک جواب داده شده است و آن اینکه می‌گویند خدا می‌توانست خیر مطلق بیافریند و خیر و شر با هم نیافریند، ولی اگر خیر و شر با هم نیافریده بود، دیگر طبیعت را نیافریده بود و خدا می‌خواست که طبیعت هم داشته باشد؛ یعنی اگر خدا این‌جا هم می‌خواست خیر مطلق بیافریند یک جهان مجردات درست می‌شد؛ ولی خدا می‌خواست که عالم طبیعتی هم در کار باشد و جهان طبیعتی هم بیافریند. خدا امرش دائر بود بین اینکه یا از آفریدن جهان طبیعت صرف نظر کند و یا جهان طبیعتی بیافریند که خیر و شر را با هم داشته باشد. این إشکال را بعضی به این عبارت نیز گفته‌اند که کسانی که می‌گویند چرا خدا خیر و شر را با هم آفرید، می‌خواهند طبیعت، طبیعت نباشد؛ زیرا اگر طبیعت بخواهد طبیعت باشد باید خیر و شرّش با هم باشد و کسی که می‌خواهد طبیعت، طبیعت نباشد، می‌خواهد یک چیزی خودش نباشد.پاسخ به این اشکال این است که ما نگفته‌ایم طبیعت، طبیعت نباشد؛ بلکه گفته‌ایم طبیعت موجود نباشد. خدایی که می‌تواند خیر مطلق بیافریند، چرا موجودی آفریده است که شر داشته باشد؟ بنابراین ما نه اجتماع نقیضین کرده‌ایم و نه ارتقاع نقیضین. ما نفی هو هویت را نمی‌کنیم، بلکه نفی وجود می‌کنیم.

پاسخ دوم به إشکال سوم و نقد پاسخ

حبّ ذات مانع بیان إشکال

اگر کسی اشکال کند که اگر طبیعت موجود نباشد، خود تو هم نیستی، ولی تو چون حبّ ذات داری، نمی‌خواهی خودت نباشی، پاسخ این است که اگر واقعاً می‌شود خیر مطلق درست کرد، سر و جان من هم فدای خیر مطلق. چرا به یک امر روانی توسل می‌جویید که من را از لحاظ روانی متقاعد کنید؟ به تعبیر دیگر، البته حبّ ذات در من اقتضا دارد که من باشم، اما خیر مطلق اقتضا دارد که من نباشم. مثل این است که کسی بگوید شهر باید کثیف باشد، چون بالاخره رفتگران هم باید به نانی برسند. البته شکی نیست که از دید رفتگر اگر شهر کثیف نباشد، وضع خیلی خراب است، ولی چرا دیدِ رفتگر را در نظر می‌گیرد؟ مصالح کلی شهر اقتضا می‌کند که شهر تمیز باشد، حالا رفتگر ضرر می‌کند که بکند. اینکه شما می‌گویید شما دلتان می‌خواهد وجود داشته باشید، می‌گویم من دلم هم که بخواهد باشم، شما نباید پیِ حرف دل من بروید، شما که قادرید خیر مطلق بیافریید، چرا یک چیزی مثل من آفریدید که خیر و شرّ آن در هم غلطیده‌اند؟

ورود به قول چهارم در باب شرور

ضرورت وجود شر برای وجود خیر

ممکن است کسی بگوید اصلاً برای پدید آمدن خیر، شر ضرورت دارد، می‌گوید مثل اینکه تا کنون شما خیال می‌کردید که اگر شر رفت، فقط شر رفته است؛ ولی شر اهمیّتش به گونه‌ای است که اگر رفت، خیر را هم با خودش می‌برد و از این نظر است که خدا خیر و شر را با هم آفریده‌است؛ یعنی برای وجود خیر، وجود شر ضروری است. این قولی مستقل است، ولی اگر قول سوم بخواهد برقرار بماند همه وقت باید به قول چهارم تمسک بیابد.

بیان نکته‌ی مقدماتی در درآمد قول چهارم

دو تقریر از قول چهارم

قبل از اینکه وارد قول چهارم شویم باید نکته‌ای را ذکر کرد:

گاهی این قول به این صورت بیان می‌شود که برای «وجود» خیر، وجود شر ضروری است(تقریر اوّل)، ولی گاهی گفته می‌شود که برای اینکه خیر «درک» یا «احساس» شود، وجود شر ضروری است (تقریر دوم). موجودیتِ خیر، غیر از محسوسیتِ آن است.

«والسّلام».